Carl Schmitt

Catolicismo romano y forma política



Estudio preliminar de

Ramón Campderrich Bravo

Traducción y notas de

Pedro Madrigal

Tercer milenio



CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO

Carl Schmitt

Catolicismo romano y forma política

Estudio preliminar de
RAMÓN CAMPDERRICH BRAVO
Traducción y notas de
PEDRO MADRIGAL



Título original:
Römischer Katholizismus und politische Form

Diseño de cubierta:
JV, Diseño gráfico, S.L.



Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 978-84-309-5204-5
Depósito Legal: M-62-2011

Printed in Spain. Impreso en España por Closas Orcoyen

ÍNDICE

Estudio preliminar...*Pág.* IX

Catolicismo romano y forma política 3
La visibilidad de la Iglesia. Una consideración escolástica 53

Existe un impulso anti-católico romano. De él se nutre aquella lucha contra el papismo, el jesuitismo y el clericalismo que ha conmocionado con un descomunal conjunto de energías religiosas y políticas algunos siglos de la historia europea. No sólo los fanáticos sectarios, sino generaciones enteras de devotos protestantes y cristianos greco-ortodoxos, han visto en Roma al Anticristo o a la ramera babilónica del Apocalipsis. Esta imagen operó, con su fuerza mística, de un modo más profundo y poderoso que cualquier cálculo de orden económico. Sus efectos perduran durante mucho tiempo: hasta Gladstone o Bismarck (en sus *Gedanken und Erinnerungen*) muestran aún una nerviosa inquietud cuando aparecen jesuitas o prelados urdiendo intrigas clandestinas. Con todo, el arsenal emocional, y hasta mítico, si se me permite llamarlo así, de la *Kulturkampf*[1] y de la lucha

[1] El *Kulturkampf*, o *combate cultural*, es el nombre que se ha dado al conflicto que opuso, por un lado, al canciller del Imperio alemán Otto von Bismarck y, por otro, a la Iglesia católica y al *Zentrum*, el partido de los católicos alemanes, entre 1871 y 1887. El término empezó a usarse en 1873, cuando el estadista liberal

contra el Vaticano, así como la separación francesa entre Iglesia y Estado, resulta algo inocuo en comparación con la furia demoníaca de Cromwell. A partir del siglo XVIII, la argumentación se hace cada vez más racionalista o humanitaria, utilitarista y superficial. Únicamente en el caso de un ortodoxo ruso como Dostoievski se alza una vez más el horror anti-católico romano, en su descripción de la grandeza secular del Gran Inquisidor.

Pero lo cierto es que, con todos sus distintos matices y gradaciones, lo que sigue en pie es el miedo ante el inconcebible poder del catolicismo romano. Puedo imaginarme muy bien a un anglosajón protestante sintiendo todas las antipatias de que es capaz ante la «maquinaria papal», cuando piensa en que allí hay toda una monstruosa administración jerárquica que quiere controlar la vida religiosa, y se encuentra dirigida por personas que rechazan, por principio, tener una familia. O sea, una burocracia de célibes. Lo cual no podrá por menos de asustarlo a él, con su sentido de la familia y su rechazo de todo control de índole burocrática. No obstante, éste es, más bien, un sentimiento no expresado. Lo que más se oye es el reproche, repetido por activa y por pasiva durante todo el siglo XIX, parlamentario y democrático, de que la política católica no es otra cosa que un ilimitado oportunismo. Su elasticidad es, de hecho, asombrosa. Se alía con corrientes y grupos contrapuestos, y se le ha echado en cara mil veces la disparidad de gobiernos y partidos con los cuales ha

---

Rudolf Virchow declaró que la lucha contra los católicos romanos adquiría «el carácter de una gran lucha en interés de la humanidad» [N. del t.].

pactado en distintos países coaliciones; según fuere la constelación política, tanto con absolutistas como con monarcómacos. Es, en la época de la Santa Alianza, a partir de 1815, un refugio de lo reaccionario y enemiga de todas las libertades de cuño liberal, mientras que en otros países reivindica, con una feroz oposición, esas mismas libertades, sobre todo la libertad de prensa y de enseñanza; predica en las monarquías europeas, la alianza entre el trono y el altar, mientras sabe mantenerse, sin ningún titubeo, en las democracias de campesinos de los cantones suizos o en Norteamérica, del lado de una democracia convencida. Personalidades de gran importancia, como Montalembert, Tocqueville o Lacordaire, defendían ya un catolicismo liberal cuando muchos de sus hermanos de fe seguían viendo en el liberalismo al Anticristo o, al menos, al precursor del Anticristo; monárquicos y legitimistas católicos aparecen del brazo de custodios católicos de la República; hay católicos que son aliados tácticos de un socialismo que otros católicos tienen por el diablo, pactando ya, de hecho, con los bolcheviques, al mismo tiempo que los representantes burgueses de la sacralidad de la propiedad privada seguían viendo en ellos una banda de malhechores *hors la loi*. Parece que a cada cambio en la situación política se cambian también todos los principios, salvo uno, el del poder del catolicismo. «Se reclaman de los adversarios todas las libertades en nombre de la libertad de oponerse, al mismo tiempo que se las niegan a aquéllos en nombre de los propios principios católicos.» Con qué frecuencia vemos la imagen de la Iglesia que nos presentan los pacifistas burgueses, socialistas y anarquistas: altos prelados de la Iglesia bendicen los cañones de todos los países beligeran-

tes. O bien hay literatos «neocatólicos» que, en parte, son monárquicos y, en parte, comunistas. O, finalmente, por hablar de otro tipo de impresiones sociológicas, ahí tenemos, junto al cura mimado por las damas de la Corte, al franciscano irlandés que anima a resistir a los trabajadores en huelga. No cesan de desfilar ante los ojos de uno figuras y conexiones del catolicismo igual de contradictorias.

Bastante de esta versatilidad y ambigüedad, su doble cara, su cabeza bifronte de Jano, su hermafroditismo (como Byron se expresara sobre Roma) puede explicarse simplemente recurriendo a paralelismos de carácter político o sociológico. Todo partido que tenga una visión del mundo firme e inconmovible puede, por razones tácticas de la lucha política, llevar a cabo coaliciones con agrupaciones de lo más variopinto. Y esto no es menos válido, por mucho que defienda una serie de principios radicales, para un socialismo convencido que para el catolicismo. Hasta un movimiento nacional ha establecido alianzas, según y como pinte la situación del propio país, tan pronto con la Monarquía legítima como con la República democrática. Bajo el punto de vista de una determinada visión del mundo, todas las formas y posibilidades políticas se convierten en un mero instrumento para la idea que se ha de realizar. Aparte de que no poco de aquello que parece contradictorio no es sino una consecuencia y un fenómeno concomitante de un universalismo político. Que la Iglesia católica romana continúa, como conjunto histórico y como aparato administrativo, el universalismo del Imperio romano, es un hecho refrendado, con curiosa unanimidad, desde todos los lados. Nacionalistas franceses, entre los cuales podemos nombrar, como a su representante más carac-

terístico, a Charles Maurras, teóricos germánicos de la raza como H. St. Chamberlain, profesores alemanes de procedencia liberal como Max Weber, así como un poeta y visionario paneslavo como Dostoievski, basan sus construcciones sobre ese hecho de la continuidad entre la Iglesia católica y el Imperio romano. Ahora bien, a todo Imperio universal corresponde un cierto relativismo frente al conglomerado multicolor de posibles opiniones, una desconsiderada superioridad sobre particularidades de índole local y, simultáneamente, una tolerancia oportunista en cosas que no tengan una importancia central. Tanto el Imperio romano como el inglés presentan en este punto bastantes semejanzas. Todo imperialismo que sea más que un simple clamor, entraña en sí mismo determinados antagonismos, como el conservadurismo y el liberalismo, la tradición y el progreso, e incluso el militarismo y el pacifismo. En la historia de la política inglesa esto queda patente casi en cada generación, desde la contraposición entre Burke y Warren Hastings hasta la que media entre Lloyd George y Churchill o Lord Curzon. No obstante, de ningún modo ha *quedado definida la idea política del catolicismo* mediante la referencia a las propiedades del universalismo. Ha de ser mencionada únicamente porque el sentimiento de miedo ante ese aparato de administración universal es frecuentemente explicado como una reacción justificada de movimientos nacionales y locales. Especialmente en el sistema romano, fuertemente centralizado, más de uno, aferrado a su patriotismo nacional, tiene que sentirse marginado y engañado. Llevado por el encono de su galesa conciencia nacional, un irlandés formuló la sentencia de que Irlanda no es sino «*a pinch of snuff in the Roman snuff-box*» (y le hubiera

gustado decir: «*a chicken the prelate would drop into the caldron which he was boiling for the cosmopolitan restaurant*»). Pero, por otro lado, hay naciones católicas —como las de los tiroleses, españoles, polacos o irlandeses— que deben precisamente una parte fundamental de su fuerza de resistencia al catolicismo, y esto no sólo, ciertamente, cuando el opresor era un enemigo de la Iglesia. Tanto el cardenal Mercier von Mecheln como el obispo Korum von Trier han representado la dignidad y la autoconciencia de lo nacional de una forma más imponente e impresionante que el comercio y la industria, y esto ante un adversario que no se conducía, en absoluto, como un enemigo de la Iglesia, sino que buscaba, más bien, una alianza con ella. Tales fenómenos no podrán clarificarse con explicaciones meramente políticas o sociológicas a partir de la naturaleza del universalismo, como tampoco puede explicarse aquel sentimiento anti-romano como una reacción nacional o local contra el universalismo y el centralismo, si bien es verdad que en el curso de la historia universal parece seguro que cualquier Imperio ha debido suscitar reacciones semejantes.

Yo creo que ese sentimiento se haría infinitamente más profundo si se comprendiera, en toda su hondura, hasta qué punto la Iglesia católica es una *complexio oppositorum*. No parece que haya contradicción alguna que ella no sea capaz de englobar. Se precia, desde hace ya mucho tiempo, de conciliar en su seno todas las formas de Estado y de gobierno, de ser ella misma una monarquía autocrática cuya cabeza es elegida por una aristocracia cardenalicia y en donde, sin embargo, hay tanta democracia que, sin consideración de clase y linaje, el último de los pastores

de los Abruzos, según lo formula Dupanloup, tiene la posibilidad de convertirse en ese soberano autocrático. Su historia conoce ejemplos que revelan una adaptación asombrosa, pero también otros de una rigidez intransigente, de una capacidad de resistir de la forma más viril o de una conducta de indulgencia femenina, con una extraña mezcla de soberbia y humildad. Resulta a duras penas concebible que un filósofo riguroso de la dictadura autoritaria como lo es el diplomático español Donoso Cortés y un rebelde como Padraic Pearse, vinculado a los sindicalistas y entregado con bondad franciscana al pueblo irlandés, fueran ambos devotos católicos. Pero incluso en el plano teológico domina en la Iglesia esa *complexio oppositorum.* Rigen tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, yuxtapuestos, replicándose así al *o3-4o* de Marción con un *tanto3-4como.* En la doctrina de la Trinidad han sido añadidos al monoteísmo judío y a su transcendencia absoluta tantos elementos de inmanencia divina que incluso aquí se pueden concebir multitud de mediaciones, y ateos franceses y metafísicos alemanes que volvían a descubrir, en el siglo XIX, el politeísmo, llegaron a elogiar a la Iglesia por su veneración de los santos, al creer reconocer en ello un sano paganismo. La tesis fundamental a la cual pueden remitirse todas las doctrinas de una filosofía del Estado y de la sociedad consecuentemente anarquista, esto es, el antagonismo entre el hombre «malo por naturaleza» y el «bueno por naturaleza», esta cuestión decisiva para la teoría política no es contestada, en absoluto, en el dogma tridentino, con un simple *sí* o *no*; más bien, el dogma sólo habla, a diferencia de la doctrina protestante, de una total corrupción del hombre natural, de una herida, una debilitación o un enturbiamiento de la naturaleza

humana, permitiendo, con ello, en la práctica, algunas gradaciones y adaptaciones. La asociación de antagonismos se extiende hasta las últimas raíces psicológicas y sociales de determinadas motivaciones y representaciones humanas. El Papa lleva el nombre de padre, y la Iglesia es la madre de los creyentes y la esposa de Cristo, lo cual constituye una admirable combinación de lo patriarcal con lo matriarcal, pudiendo dar a esas dos corrientes de los complejos e instintos más elementales —el respeto al padre y el amor a la madre— un rumbo que lleva a Roma. ¿Existe una rebelión contra la madre? Y anotemos, finalmente, lo más importante: esa ilimitada ambigüedad viene asociada a su vez con el dogmatismo más preciso y una firme voluntad de decisión que culmina en la doctrina de la infalibilidad papal.

Considerada desde la idea política del catolicismo, la esencia de esa *complexio oppositorum* católico-romana se basaría en una supremacía específicamente formal sobre la materia de la vida humana como hasta ahora no ha conocido Imperio alguno. En ella se ha logrado una conformación sustancial de la realidad histórica y social que, pese a su carácter formal, permanece en el ámbito de la existencia concreta, llena de vida y, no obstante, en sumo grado racional. Esta característica formal del catolicismo romano descansa en la estricta realización del principio de la representación. En esta peculiaridad se puede poner claramente de relieve un modo de pensar que contrasta con el pensamiento técnico y económico actualmente dominante. Pero antes hemos de disipar aún un malentendido.

Partiendo de una situación de promiscuidad espiritual, que busca una confraternidad, romántica o hege-

liana, junto con muchas otras corrientes, también con la católica, alguien podría hacer de la *complexio oppositorum* católica una de sus muchas síntesis, creyendo, de un modo precipitado, que así ha reconstruido la esencia del catolicismo. A los metafísicos de la filosofía especulativa poskantiana les resultaba familiar la concepción de la vida orgánica e histórica como un proceso que se desarrolla en eternas antítesis y síntesis. Cuando Görres presenta al catolicismo como el principio masculino y al protestantismo como el principio femenino, convierte al catolicismo en un eslabón de la cadena puramente antitético y ve la síntesis en un «tercer término más alto». Cae de su peso que también puede ocurrir lo contrario: que el catolicismo aparezca como lo femenino y el protestantismo como lo masculino. Es asimismo concebible que los constructores especulativos consideren en ocasiones al catolicismo como ese «tercer término más alto». A los románticos catolizantes esto les resulta de lo más natural, si bien también es verdad que no les gusta desistir de advertir a la Iglesia que tiene que liberarse del jesuitismo y la escolástica, a fin de lograr algo «orgánicamente» superior a partir de la exterioridad esquemática de lo formal del catolicismo y la invisible interioridad del protestantismo. Ahí radica lo que parece ser aquel típico malentendido. Sin embargo, tales construcciones son algo más que meras fantasías, castillos en el aire. Incluso —aunque parezca improbable— son, en grado sumo, conformes a la época, pues su estructura espiritual está en correspondencia con una realidad. Su punto de partida es, de hecho, una división y una disociación dada, una antítesis que necesita una síntesis o una polaridad que tiene un «punto de indiferencia», un estado de desgarramiento problemáti-

co y de la más honda indecisión para el que no hay ningún otro desarrollo que negarse a sí mismo, para, negándose, llegar a posiciones afirmativas. La realidad es que en todos los ámbitos de la época actual domina un dualismo radical; en el curso de esta exposición, éste saldrá frecuentemente a relucir en sus distintas formas. Su fundamento general es un concepto de naturaleza que ha encontrado su realización en la tierra actual, transformada por la técnica y la industria. Hoy aparece la naturaleza como el polo opuesto al mundo mecánico de las grandes ciudades, que se alzan en la tierra como enormes estructuras cúbicas, de piedra, acero y cristal. La antítesis de este reino de la técnica es la naturaleza salvaje, en estado de barbarie, no contaminada por ninguna civilización, una reserva a donde «no llega el hombre con su congoja». Tal escisión en un mundo del trabajo humano enteramente racionalizado y tecnificado y una romántica naturaleza virgen es algo completamente ajeno al concepto de naturaleza del catolicismo romano. Parece que los pueblos católicos tienen una relación con el suelo distinta de la que tienen los protestantes, quizás porque aquéllos son, en su mayor parte, a diferencia de los protestantes, pueblos de campesinos que no conocen la gran industria. Esto se sostendría, en todo caso, en términos generales. ¿Por qué no hay ninguna emigración católica del tipo de la de los hugonotes o de los puritanos? Ha habido numerosos emigrantes católicos, irlandeses, polacos, italianos, croatas; incluso la mayor parte de los emigrantes podrían ser católicos, pues el pueblo católico era, la mayoría de las veces, más pobre que el protestante. La pobreza, la necesidad y la persecución han empujado fuera de su país a los emigrantes católicos, pero no pierden nunca la nostalgia de

su tierra. En cambio el hugonote o el puritano tiene, en comparación con estos pobres expulsados de su patria, una fuerza y un orgullo que con frecuencia alcanzan cotas sobrehumanas. Puede vivir en cualquier suelo. Pero se transmitiría una imagen falsa si se dijera que echa raíces en todos los suelos. Puede levantar su industria por doquier, convirtiendo cualquier terreno en campo de su trabajo profesional y de su *ascesis intramundana*, construyéndose, finalmente, en todos los sitios un hogar confortable; y todo esto al hacerse él mismo señor de la naturaleza y sometiéndola. Este tipo de dominio sigue siendo inaccesible para el concepto de naturaleza católico-romano. Los pueblos católico-romanos parece que aman de otro modo el suelo de sus raíces, la tierra materna; tienen todos ellos su *terrisme*. La naturaleza no significa para ellos lo contrapuesto a lo artificial y a la obra del hombre, como tampoco a lo racional o sentimental o al corazón, sino que el trabajo humano y el crecimiento orgánico, la naturaleza y la razón, son la misma cosa. El cultivo del vino es el símbolo más hermoso de esta fusión, pero hasta las ciudades construidas a partir de ese tipo de espíritu parecen productos crecidos naturalmente del suelo, que se integran al paisaje y permanecen fieles a su tierra. La esencia de su concepto de lo *urbano* entraña una humanidad que sigue siendo perpetuamente inaccesible al mecanismo de precisión típico de una moderna ciudad industrial. Así como el dogma tridentino no conoce el desgarramiento protestante entre la naturaleza y la gracia, tampoco el catolicismo romano entiende todos aquellos dualismos entre la naturaleza y el espíritu, la naturaleza y la razón, la naturaleza y el arte, la naturaleza y la máquina, con todo su *pathos* cambiante. La

síntesis de tales antítesis le queda tan lejos como la contraposición entre la forma vacía y la materia informe, y la Iglesia católica es, realmente, algo distinto de aquel «tercer término más alto» (por cierto siempre ausente) de la filosofía de la naturaleza y de la historia alemana. No casa con ella ni la desesperación de las antítesis ni la ilusoria altivez de su síntesis.

De ahí que a un católico tendría que parecerle una indudable alabanza el que se quiera hacer de su Iglesia el polo opuesto a la era mecanicista. Resulta una llamativa contradicción —que remite de nuevo a aquella extraña *complexio oppositorum*— el hecho de que una de las sensibilidades protestantes más vigorosas vea en el catolicismo romano una degeneración y un abuso del cristianismo porque habría mecanizado la religión hasta hacer de ella una formalidad sin alma, mientras que, al mismo tiempo, es precisamente gente protestante la que retorna, en una huida romántica, al seno de la Iglesia católica, buscando en ella la salvación ante la falta de alma de una época racionalista y mecanicista. Si la Iglesia consintiera en no ser más que el polo opuesto, con alma, a un estado de carencia de alma se habría olvidado de sí misma. Se habría convertido en el deseado complemento del capitalismo, una institución sanitaria para los padecimientos de la lucha competitiva, como la excursión dominical o el lugar de veraneo del urbanita. Existe, naturalmente, una importante acción terapéutica de la Iglesia, sólo que en esto no puede consistir la esencia de tal institución. El rousseanismo y el romanticismo pueden regodearse, como con muchas otras cosas también con el catolicismo —una ruina espléndida o una indudable antigüedad—, convertirla incluso, «arrellanados en el sillón de los logros de 1789»,

en un artículo de consumo de una burguesía relativista. Parece que muchos católicos, especialmente los alemanes, están orgullosos de ser descubiertos por los historiadores del arte. Tal satisfacción, de suyo irrelevante, no habría necesitado ser mencionada aquí si un pensador político tan original y rico en ideas como Georges Sorel no hubiera buscado la crisis del pensamiento católico en la nueva combinación de la Iglesia con el irracionalismo. Según su opinión, mientras que hasta el siglo XVIII la argumentación de la apologética de la Iglesia quería demostrar racionalmente la fe, en el siglo XIX se *muestra cómo son precisamente corrientes irracionalistas* las que benefician a la Iglesia. De hecho, es muy cierto que en el siglo XIX todas las formas posibles de oposición a la Ilustración y al racionalismo hacen revivir al catolicismo. Las tendencias tradicionalistas, mistificadoras y románticas, han hecho muchos conversos. Incluso hoy día, por lo que yo veo, domina aún entre los católicos un fuerte descontento con la apologética tradicional, sentida por no pocos como una pseudo-argumentación y un esquema vacío. Pero todo esto no concierne a lo esencial, ya que identifica al racionalismo con el pensamiento de las ciencias naturales, pasando por alto que en la argumentación católica subyace una forma de pensar interesada en la dirección normativa de la vida social humana, con una lógica de demostración específicamente jurídica.

Casi en cada conversación se puede observar cuán profundamente domina hoy día el pensamiento el método de la tecnología y de las ciencias de la naturaleza; por ejemplo, en las *pruebas tradicionales de la existencia* de Dios, este Dios —que gobierna al mundo como el rey al Estado— es convertido, inconscientemente, en

el motor que pone en movimiento la máquina cósmica. La fantasía del moderno habitante de la gran ciudad está llena, hasta su último átomo, de representaciones técnicas e industriales, proyectándolas en lo cósmico o en lo metafísico. En esta mitología ingenuamente mecanicista y matemática se hace del mundo una gigantesca máquina que genera corriente. Aquí no hay tampoco diferencia de clases. La imagen del mundo del empresario industrial moderno se asemeja a la del proletario industrial como un mellizo al otro. Por ello se entienden bien entre sí cuando luchan juntos por el pensamiento económico. El socialismo, en tanto que se ha convertido en la religión del proletariado industrial de las grandes ciudades, contrapone al gran mecanismo del mundo capitalista un fabuloso anti-mecanismo, y el proletariado consciente de su clase se considera a sí mismo como el señor legítimo, es decir, como el único señor pertinente de ese aparato, y a la propiedad privada del empresario capitalista como un residuo inadecuado procedente de una época técnicamente atrasada. El gran empresario no tiene un ideal distinto del de Lenin, a saber: conseguir una «tierra electrificada». Propiamente, no discuten entre sí más que sobre el método correcto para lograr esa electrificación. Los financieros americanos y los bolcheviques rusos se encuentran juntos en la lucha por el pensamiento económico, es decir, en contra de los políticos y de los juristas. En una cofradía así se encontraría incluso Georges Sorel, y es en este punto, en el pensamiento económico, en donde estribaría un antagonismo esencial de la época actual frente a la idea política del catolicismo.

Pues está en contradicción con esta idea todo lo que el pensamiento de índole económica siente como

su objetividad, su honestidad y su racionalidad. El racionalismo de la Iglesia romana concibe de una forma moral la naturaleza psicológica y sociológica del hombre, no atañiendo esto —como hace la industria y la técnica— al dominio y a la utilización de la materia. La Iglesia posee su propia racionalidad. Ya conocemos el dicho de Renan: «*Toute victoire de Rome est une victoire de la raison*». En la lucha con el fanatismo sectario, la Iglesia siempre se ponía del lado del sano uso de la razón, reprimiendo durante toda la Edad Media, como muy bien ha mostrado Duhem, la *superstición* y la magia. Hasta Max Weber constata que el racionalismo romano sigue viviendo en la Iglesia, y que ella supo superar magníficamente los delirantes cultos dionisíacos, el éxtasis y el ahogamiento en la contemplación. Tal racionalismo radica en el carácter *institucional* de la Iglesia y es, esencialmente, jurídico; su gran aportación consiste en haber hecho del sacerdocio un oficio, pero esto, a su vez, de un modo peculiar. El Papa no es el profeta, sino el representante de Cristo. Una configuración así mantiene alejado todo el salvaje fanatismo de un profetismo desenfrenado. Por el hecho de que su cargo es considerado independiente del carisma, el sacerdote adquiere una dignidad que parece abstraer totalmente de lo que es la persona en concreto. No obstante, él no es el funcionario y comisario característico en el pensamiento republicano y tampoco su dignidad es impersonal, como la del funcionario moderno, sino que su cargo se remonta, en una cadena ininterrumpida, a la misión personal que encomendara el propio Cristo. Probablemente todo esto constituya la más extraña *complexio oppositorum*. En distinciones de este tipo

descansa la fuerza racional y, al mismo tiempo, la humanidad del catolicismo. Permanece en un plano humano-espiritual; sin sacar a relucir la oscuridad irracional del alma humana, marca un rumbo. No da, como el racionalismo técnico-económico, recetas para la manipulación de la materia.

El racionalismo económico está tan alejado del racionalismo católico que puede suscitar en contra suya un miedo específicamente católico. La técnica moderna se convierte, simplemente, en la servidora de determinadas necesidades. En la economía moderna, a una producción racional llevada al extremo corresponde un consumo totalmente irracional. Un mecanismo admirablemente racional está al servicio, siempre con la misma seriedad y la misma precisión, de cualquier demanda, sean el objeto de la demanda blusas de seda, un gas venenoso o alguna otra cosa. El racionalismo del pensamiento económico se ha acostumbrado a contar con determinadas necesidades y no ver sino lo que él pueda «satisfacer». Se ha construido, en la gran ciudad moderna, una forma de edificación en donde todo se hace según cálculo. Este sistema de imperturbable objetividad puede asustar, precisamente a causa de su racionalidad, a un católico devoto. Hoy día se podría decir que es quizás entre los católicos donde se sigue manteniendo más viva la imagen del Anticristo, y cuando Sorel ve en la capacidad de generar tales «mitos» una prueba de fuerza vital no hace justicia al catolicismo al afirmar que los católicos ya habrían dejado de creer en una escatología, no esperando ya ninguno de ellos el Juicio Final. De hecho, esto es falso, por mucho que De Maistre haga decir algo similar al senador ruso en sus *Soirées*

de Saint-Petersbourg[2]. En el caso de un español como Donoso Cortés, de católicos franceses como Louis Veuillot y Léon Bloy o de conversos ingleses como Robert Hugh Benson, la espera del Juicio Final sigue viva de una forma tan directa como en cualquier protestante del siglo XVI y XVII, que veía en Roma la encarnación del Anticristo. Pero se ha de tener en cuenta que justamente es el aparato técnico-económico moderno lo que depara ese terror y espanto a un modo de sentir ampliamente difundido entre los católicos.

El miedo genuinamente católico surge del conocimiento de que el concepto de lo racional es pervertido aquí de una forma que al sentimiento católico se le antoja fantástica, porque se llama «racional» a un mecanismo de producción que está al servicio de la satisfacción de todo tipo de necesidades materiales sin preguntar por la única racionalidad esencial, la racionalidad del fin para el que está disponible un mecanismo tan sumamente racional. El pensamiento estrictamente económico no es capaz, en modo alguno, de percibir siquiera ese miedo católico; está de acuerdo con todo lo que pueda suministrarse con los medios de su técnica. No sabe nada de un sentimiento anti-romano, como tampoco del Anticristo y del Apocalipsis. La Iglesia es para él un fenómeno extraño, pero no más extraño que otras cosas «irracionales». Ya que hay personas que tienen necesidades religiosas, pues bien, de lo que se trata aquí es de satisfacer realmente esas necesidades. Eso no parece más irracional que muchos caprichos sin sen-

[2] Trad. cast.: *Las veladas de San Petersburgo o Convenciones sobre el gobierno temporal de la Providencia*, trad. de L. Blanco Vila, Torre de Goyanes, Madrid, 2001 [N. del t.].

tido de la moda, los cuales, sin embargo, se ven también atendidos. Si alguna vez las sempiternas luces de todos los altares católicos llegan a ser alimentadas por la misma central eléctrica que suministra la iluminación de los teatros y de los salones de baile, entonces el catolicismo se habrá convertido para el pensamiento económico, hasta en el plano de los sentimientos, en una cosa comprensible y obvia.

Este pensamiento posee su propia realidad y dignidad, al permanecer en una objetividad absoluta, es decir, al lado de las cosas. Lo político carece para él de objetividad, porque tiene que recurrir a otros valores distintos a los meramente económicos. Pero he aquí que el catolicismo, a diferencia de esta objetividad de corte absolutamente económico, es algo eminentemente político. Está claro que aquí el término política no significa el tratamiento y la dominación de determinados factores de poder sociales e internacionales, como lo afirma el concepto maquiavélico de política, que hace de ella una mera técnica, aislando un momento particular y exterior de la vida política. El mecanismo político tiene sus propias leyes, y el catolicismo, como cualquier otra magnitud histórica envuelta en las redes de la política, se rige por ellas. El hecho de que desde el siglo XVI el *aparato* de la Iglesia se haya vuelto más rígido, de que ella (pese al romanticismo, o acaso para hacerle a éste inocuo) sea, en un mayor grado que en la Edad Media, una burocracia y una organización centralizada —todo lo caracterizado, desde un punto de vista sociológico, como «jesuitismo»— no se explica únicamente por su lucha contra los protestantes, sino también por su reacción contra el mecanismo de la época. El príncipe absoluto y su «mercantilismo» fueron los

precursores del pensamiento económico moderno y de *una situación política situada*, más o menos, en un punto de indiferencia entre la dictadura y la anarquía. Con la imagen mecanicista de la naturaleza del siglo XVII se desarrolla un aparato de poder estatal, así como la frecuentemente descrita «cosificación» de todas las relaciones sociales, y es en ese medio donde la organización eclesial se hace también más fuerte y más rígida, como revistiéndose de una coraza protectora. De suyo, esto no es aún ninguna prueba de debilidad y vetustez política; lo único que se pregunta es si todavía sigue viviendo en todo ello una idea. Pues ningún sistema político puede perdurar ni siquiera una generación con la mera técnica de la afirmación del poder. La idea es parte integrante de lo político, ya que no hay política alguna sin autoridad, ni ninguna autoridad sin el *ethos* de la persuasión.

De su pretensión de ser más que lo meramente económico le emana a lo político la necesidad de remontarse a otras categorías distintas a la producción y al consumo. Es curioso, para decirlo una vez más, que tanto los empresarios capitalistas como los proletarios socialistas consideren unánimemente como una insolencia tal pretensión de la política, sintiendo, a partir de su pensamiento económico, el dominio de los políticos como algo «carente de objetividad». Visto con todas sus consecuencias políticas, esto no significa, claro está, sino que determinadas agrupaciones sociales de poder —potentes empresarios privados o los trabajadores organizados de determinadas empresas o ramas industriales— usan su posición en el proceso de producción para coger en sus manos el poder político. Cuando se vuelven contra los políticos y la política en cuanto

tal, se refieren a un poder concreto que, de momento, todavía les obstaculiza. Si consiguen dejarlo a un lado, entonces perderá también su interés la construcción de ese antagonismo entre el modo de pensar económico y el político, surgiendo una nueva forma de política del nuevo poder, establecido sobre una base económica. Pero lo que ellos practican será asimismo política, lo cual significa la reivindicación de un tipo específico de peso y autoridad. Recurrirán a lo indispensables que son socialmente, a la *salut public*, y, con ello, son acogidos ya en la idea. Ningún gran antagonismo social puede solucionarse por vía económica. Cuando el empresario dice a los trabajadores: «yo os doy de comer»; los trabajadores le contestan de este modo: «somos nosotros los que te damos a ti de comer»; y esto no es ninguna lucha en torno a la producción y al consumo, no se trata, en absoluto, de algo económico, sino que surge de un *pathos* distinto, de una convicción moral o jurídica. Concierne a la responsabilidad de índole moral o jurídica el determinar quién es, propiamente, el productor, el creador y, en consecuencia, el señor de la riqueza moderna. Tan pronto como la producción se ha hecho completamente anónima y un velo de sociedades de ese tipo y de otras personas «jurídicas» hace imposible el responsabilizar a personas concretas, se ha de desechar, como si se tratara de un apéndice inexplicable, la propiedad privada del que no es otra cosa que capitalista. Y esto ocurrirá aunque haya aún, al menos hoy día, empresarios que saben imponerse con la reivindicación de que su persona es imprescindible.

Mientras estos dos contrincantes [empresarios y trabajadores] piensen desde la óptica de lo económico, el

catolicismo apenas debería hacerse notar en una lucha así. Por mucho que la Iglesia tenga también bienes raíces y una amplia gama de «participaciones», su poder no se basa en medios económicos. Aquello resultaría inocuo e idílico si lo comparamos a los grandes intereses industriales en materias primas y en zonas de comercialización. Acaso la posesión de los yacimientos petrolíferos del planeta pueda decidir la lucha por el dominio mundial, pero en esta lucha no tomará parte el representante de Cristo en la tierra. El Papa insiste en ser el soberano del Estado de la Iglesia, ¿pero qué significa esto en el inmenso griterío de la economía mundial y de los imperialismos? El poder político del catolicismo no se fundamenta en recursos ni de poder económico ni de poder militar. Independientemente de éstos, la Iglesia posee, en toda su pureza, el *pathos* de la autoridad. También la Iglesia es una «persona jurídica», pero de otro modo que una sociedad anónima. Esta última, el producto típico de la época de la producción, es un modo peculiar de asignación de responsabilidades, mientras que la Iglesia sería una representación concreta, personal, de una personalidad concreta. Todo el que la haya conocido ha seguido admitiendo todavía que ella es, en la magnificencia de su estilo, la portadora del espíritu jurídico y la auténtica heredera de la jurisprudencia romana. Uno de sus secretos sociológicos radica en su capacidad para el molde jurídico. Pero la Iglesia tiene la fuerza de adoptar tanto esta como cualquier otra forma solamente porque posee la fuerza de la representación. Representa a la *civitas humana,* expone en cada momento el nexo histórico con la Encarnación y el sacrificio en la cruz de Cristo, representa al propio Cristo en persona, al Dios hecho hombre en la realidad

histórica Su superioridad sobre una época de pensamiento económico reside en lo representativo.

De la capacidad medieval de creación de figuras representativas —el papa, el emperador, el monje, el caballero, el mercader— ella es, en la actualidad, el último y aislado ejemplo; de las cuatro últimas columnas que un académico enumerara en una ocasión (la Cámara Alta inglesa, el Estado Mayor prusiano, la Academia francesa y el Vaticano), la Iglesia es, con seguridad, la última; está tan solitaria que aquel que no ve en ella más que la forma externa se ve impelido a decir, con un tono de burla epigramática, que lo único que ella sigue aún representando es la mera representación. El siglo XVIII tenía aún algunas figuras clásicas, como la del *«législateur»*; si se recuerda la improductividad del siglo XIX, hasta la *Diosa Razón* le parece a uno algo representativo. Para comprobar hasta qué punto se ha agotado el poder de la representación no hay más que recordar el intento de contraponer a la Iglesia católica un proyecto que compitiese con ella surgido del espíritu científico moderno: Auguste Comte quería fundar una Iglesia «positivista». El producto de esta tentativa es una imitación que da la impresión de algo penoso. No obstante, la noble mentalidad de este hombre no merece sino admiración, y hasta su imitación sigue resultando grandiosa en comparación con otros intentos similares. Este sociólogo, el más grande todos, reconoció el papel de los tipos representativos de la Edad Media, el clérigo y el caballero, y los comparó con los tipos de la sociedad moderna, el intelectual y el hombre de negocios industrial. Pero fue un error tener por tipos representativos al intelectual y al hombre de negocios modernos. El intelectual fue re-

presentativo sólo en una época de transición en la lucha contra la Iglesia, y el hombre de negocios tuvo una dimensión espiritual únicamente en la figura del individualista puritano. Desde que rueda la máquina de la vida económica moderna ambos se han convertido, cada vez más, en servidores de esa gran maquinaria, y es difícil decir qué es, propiamente, lo que ellos representan. Ya no hay estamentos. La burguesía francesa del siglo XVIII, el *tercer estado,* dijo de sí misma que ella era «la nación». El célebre eslogan «*le tiers Etat c'est la Nation*» era más profundamente revolucionario de lo que se barruntaba, pues si un único estamento se identifica con la nación queda superada con ello la idea del estamento, que exige para un orden social un mayor número de estamentos. La sociedad burguesa ya no era, pues, capaz de ostentar ninguna representación y caía en el destino de dualismo general que se repite por doquier en esta época; es decir, desarrolla sus «polaridades»: por un lado tenemos al burgués, por otro al bohemio, que no representa a nadie o, a lo sumo, a sí mismo. La respuesta consecuente con ello fue el concepto de clase del proletariado. Este concepto de clase hace una agrupación de la sociedad de un modo objetivo, es decir, conforme a la posición en el proceso de producción, correspondiéndose así con el pensamiento económico. Demuestra con ello que forma parte de su mentalidad la renuncia a toda representación. El intelectual y el hombre de negocios se han convertido en distribuidores o trabajadores dirigentes. El hombre de negocios está sentado en su oficina y el intelectual en su estudio o en el laboratorio. Si son realmente modernos, sirven a una empresa. Ambos son anónimos. No tiene sentido pedir que representen

algo. Son o gente privada o meros *exponentes* de algo, pero no lo que se dice representantes.

El pensamiento económico sólo conoce un tipo de forma, esto es, la precisión técnica, cosa que está lo más lejos posible de la idea de lo representativo. Lo económico, en su unión con lo técnico —la diversidad interna de estos dos ámbitos la mencionaremos más tarde— exige una presencia real de las cosas. Con ello se corresponden términos como «reflejo», «irradiación» o «especular», expresiones que hacen referencia a un nexo material, a distintos estados o conglomerados de la misma materia. Con tales imágenes se explica uno a sí mismo lo ideal, para incorporarlo a la propia coseidad. Por ejemplo, los puntos de vista políticos y religiosos son, según la famosa concepción económica de la historia, el «reflejo» ideológico de relaciones de producción, lo cual no significa otra cosa —si se nos permite tratar a esta doctrina según su propia vara de medir— que en su jerarquización social los productores económicos deben estar por encima de los «intelectuales»; y en explicaciones psicológicas se deja oír con gusto un término como el de «proyección». Metáforas como proyección, reflejo, especular, irradiación o transposición buscan la base «inmanente» a la cosa. En cambio la idea de representación está tan dominada por el pensamiento de la autoridad personal que tanto el representante como el representado han de mantener lo que se llama una dignidad personal. El concepto de ésta no es un concepto de cosa. Representar, en un sentido eminente, sólo lo puede hacer una persona, y, por cierto —a diferencia de la mera «sustitución»—, una persona con autoridad, o bien una idea que tan pronto como es representada se personifica. Dios o, en la ideología de-

mocrática, el pueblo o ideas abstractas como libertad e igualdad son concebibles como el contenido de una representación, pero no se puede decir lo mismo de la producción y del consumo. La representación confiere a la persona del representante su propia dignidad, ya que el representante de un alto valor no puede ser él mismo algo sin valor. Pero no únicamente el representante y el representado exigen un valor, sino incluso el tercero, el destinatario al que se dirigen. Delante de autómatas y de máquinas no puede representarse nada, como tampoco los autómatas y las máquinas pueden representarse a sí mismos o ser representados por alguien, y si el Estado se ha convertido en el Leviatán, ha desaparecido con ello del mundo de lo representativo. Un mundo que tiene su jerarquía de valores y su humanidad. *En él es donde vive* la idea política del catolicismo y su fuerza para revestir estas tres grandes formas: la forma estética de lo artístico, la forma jurídica del Derecho y, finalmente, el brillo esplendoroso de una forma de poder asentada en la Historia universal.

Lo que más llama la atención a una época atenta al goce artístico es aquello que en el crecimiento es, en el plano natural e histórico, lo último, la última floración, el postrer aditamento, o sea, la hermosura estética de la forma. De una representación grandiosa dimana, como de suyo, una estructura, una figura, un símbolo visible. El carácter no figurativo y sin representación de la empresa moderna saca sus símbolos de una época que no es la suya, dado que la máquina carece de tradición, y lo hace de una forma tan poco plástica que hasta la Unión Soviética, como se sabe, no encontró otro símbolo para su insignia que la hoz y el martillo, lo cual corresponde al estado de la técnica existente mil años

antes, pero que de ningún modo da expresión al mundo del proletariado industrial. Uno puede ver, satíricamente, este emblema como una alusión a que la propiedad privada de los campesinos, que, en el plano económico, son reaccionarios, ha vencido al comunismo de los trabajadores industriales y la pequeña explotación agraria a la gran industria mecanizada, tecnológicamente más perfecta. Pese a todo, este simbolismo primitivo tiene algo de lo qúe carecen las máquinas altamente tecnificadas: algo humano, es decir, un lenguaje. No es de extrañar que a una época dominada por lo económico lo primero que le llama la atención son las exterioridades hermosas, pues todo eso es lo que a ella más le falta. Sin embargo, incluso en lo estético ella se queda, por lo general, en la superficie. Pues la capacidad de creación de una forma, de lo que se trata aquí, tiene su núcleo en la capacidad de acceder al lenguaje de una gran retórica. En esto se ha de pensar aquí, no, por ejemplo, en las vestimentas —que es esnob admirar— de los cardenales o el fasto externo de una hermosa procesión, con toda la belleza poética que pueda haber en ello. Incluso las grandes obras arquitectónicas, la pintura y la música de la Iglesia o sus importantes obras poéticas no son el criterio del que hablamos aquí para evaluar la capacidad de crear una determinada forma. Hoy día hay una separación, incuestionable, entre la Iglesia y la creación artística. Uno de los pocos grandes poetas católicos de las últimas generaciones, Francis Thompson, lo ha expresado en su admirable ensayo sobre Shelley: la Iglesia, en otro tiempo madre tanto de los poetas como de los santos, no menos de Dante que de Santo Domingo, se reserva, hoy día, para sí misma únicamente la gloria de la santidad y deja al arte en manos de otros.

«*The separation has been ill for poetry; it has not been well for religion.*» Eso es verdad, y nadie podría formularlo de un modo más hermoso y correcto: la situación actual no es buena para la religión, pero para la Iglesia no es una enfermedad letal.

En cambio, la fuerza para la palabra y para el discurso, para la retórica en el sentido mejor del término, es una señal de vida humana. Acaso sea peligroso hablar actualmente así. El no reconocimiento de lo retórico pertenece a los efectos de aquel dualismo polarizado de la época, que encuentra aquí expresión en el hecho de que, por un lado, haya una exuberante música vocal y, por otro, una objetividad sin habla, tratando de hacer del arte «auténtico» algo romántico-musical-irracional. Como se sabe, existe una estrecha relación entre lo retórico y el «*esprit classique*»; haberla reconocido y descrito sigue siendo uno de los grandes méritos de Taine. Sólo que él destruyó el concepto vivo de lo clásico mediante su antítesis con lo romántico, y, sin creerlo propiamente él mismo, se esforzó por presentar lo clásico como lo retórico y con ello, en su opinión, como artificiosidad, simetría vacía y *abiosis* almidonada. ¡Todo un juego de bolos de antítesis! En la contraposición entre racionalismo y alguna otra cosa «irracional», lo clásico le es asignado a lo racional y lo romántico a lo irracional, quedando incluido lo retórico en lo clásico-racionalista. Y, no obstante, lo decisivo sería precisamente el discurso que no argumenta ni razona, sino —si se nos permite llamarlo así— el discurso representativo. Que se mueve en antítesis, pero no son los antagonismos, sino los elementos diversos los que se configuran en una *complexio*, a fin de que el discurso pueda vivir. ¿Se puede captar lo que dice Bossuet con las ca-

tegorías de Taine? Aquél tiene más entendimiento que muchos racionalistas y más fuerza intuitiva que todos los románticos. Pero su discurso sólo es posible con el trasfondo de una autoridad que se impone. Sin caer en un coloquio, en un dictado o en una dialéctica, se mueve en su propia arquitectura. Su gran dicción es más que música; se trata de una dignidad humana que se hace visible en la racionalidad de la formación del habla. Todo esto presupone una jerarquía, pues la resonancia espiritual de la gran retórica proviene de la creencia en la representación que el hablante reclama para sí. En esto se pone de relieve que para la historia del mundo el sacerdote comparte la condición del soldado y del hombre de Estado. Puede ser colocado junto a éstos como una figura representativa porque también ellos son figuras representativas, pero no se le puede poner al lado del hombre de negocios y del técnico, con su mentalidad económica, que a él únicamente le dan limosnas y confunden su representación con una decoración.

No es posible acoplar a la Iglesia católica con la forma actual del capitalismo industrial. A la unión entre el trono y el altar no le seguirá una unión entre el despacho y el altar, ni tampoco la de la fábrica y el altar. Cuando el clero católico romano de Europa ya no se reclute fundamentalmente entre la población campesina, sino que la gran masa de los clérigos provenga de las grandes ciudades, esto puede tener consecuencias imprevisibles. No cambiará en nada aquella imposibilidad, pero probablemente continuará ocurriendo que el catolicismo se adapte a cada orden social y estatal, incluso a un orden en donde manden los empresarios capitalistas o bien los sindicatos y comités de empresa. El

catolicismo sólo puede adaptarse cuando el poder que se basa en la situación económica se ha politizado, es decir, cuando los capitalistas o los trabajadores que se han hecho con el poder, asumen en todas sus formas la representación estatal como responsabilidad suya. Entonces el nuevo poder se verá obligado a hacer valer un estado de cosas distinto al meramente económico o al que es solamente de Derecho privado; el nuevo orden no puede agotarse, ya que tiene que ser un orden formal, en la tarea del proceso de producción y de consumo; pues todo orden es un orden jurídico y todo Estado un Estado de Derecho. Tan pronto como esto haya acaecido, la Iglesia podrá unirse a él, como se ha venido uniendo con todo orden. No necesita, en absoluto, un Estado en donde la nobleza terrateniente o el campesinado constituyan la clase dominante. Lo que ella necesita es tener delante una forma estatal, porque, de otro modo, no hay nada que se corresponda con su actitud esencialmente representativa. La dominación del «capital» ejercida tras los bastidores no es aún una forma, aunque pueda muy bien socavar una forma política existente y hacer de ella una mera fachada. Si logra hacerlo, entonces habrá «despolitizado» totalmente al Estado; y en el caso de que el pensamiento económico consiguiera realizar su finalidad utópica de producir un estado de cosas absolutamente apolítico en la sociedad humana, entonces seguiría siendo la Iglesia la única portadora del pensamiento político y de la forma política; entonces gozaría de un inmenso monopolio, y su jerarquía estaría más cerca del poder político universal de lo que nunca estuvo en la Edad Media. Ciertamente, ella no debería, según su propia teoría y su estructura ideal, desear tal estado de cosas, ya que lo que ella pre-

supone para que esté a su lado, es un Estado político, una «*societas perfecta*», no un consorcio de gente interesada en lo económico. Quiere vivir al lado del Estado, en una comunidad especial, en donde dos representaciones queden confrontadas como interlocutoras.

Se puede observar cómo con la difusión del pensamiento económico desaparece también el entendimiento de cualquier clase de representación. Sin embargo, el parlamentarismo actual mantiene, al menos según sus fundamentos teóricos e ideales, el pensamiento de la representación. Incluso se basa en el denominado, con una expresión técnica, «principio de representación». Mientras no se exprese con ello ninguna otra cosa que la designación de una delegación, la que hacen los individuos votantes, no significaría nada característico. En la literatura del Derecho político (*Staatlslehre*) y la literatura política del último siglo se piensa, al oír ese término, en una representación del pueblo, una representación del pueblo frente a otro representante, que es el rey; pero ambos —o, si la Constitución es republicana, sólo el Parlamento— representan a «la nación». De ahí que de la Iglesia se diga que no tiene «dispositivo alguno de representación», ya que no dispone de Parlamento alguno y la autoridad de sus representantes no deriva del pueblo. La consecuencia es que ella representa «desde arriba». Durante el siglo XIX, en la lucha entre las representaciones del pueblo y el rey, la doctrina científica del Derecho ha perdido el sentido y el concepto específico de lo que significa la representación. Especialmente la teoría del Derecho político alemán se puso a desarrollar aquí toda una mitología de intelectuales tan monstruosa como complicada: el Parlamento, como órgano secundario del Estado, representaría a

otro órgano, primario (es decir, al pueblo), pero este órgano primario no tiene ninguna otra voluntad que la del secundario; siempre que ello no «sea restringido de una forma especial», las dos personas jurídicas constituyen únicamente una sola y, siendo como son dos órganos, sólo son una persona, etc. Léase al respecto el extraño capítulo, titulado «*Repräsentation und repräsentative Organe*», de la *Allgemeine Staatslehre* de Georg Jellinek. El significado común del principio de representación es que los diputados son representantes de todo el pueblo y gozan, por ello, de una dignidad independiente respecto a los electores, sin dejar de derivarse del pueblo (no de los electores individuales) esa dignidad. «El diputado no está vinculado a instrucciones y mandatos y es sólo responsable ante su conciencia.» Eso significa, en la personificación del pueblo y de la unidad del Parlamento como representante suyo, al menos según su idea, una *complexio oppositorum* —es decir, de los múltiples intereses y partidos— en una unidad, pensado todo ello desde una óptica de la representación, no desde una óptica económica. El sistema proletario de *Soviets* trata, por ello, de eliminar este principio básico de una época que no piensa en términos económicos y subraya que los delegados no son sino mensajeros y agentes, comisionados por los productores y que pueden ser relevados en cualquier momento; tienen un «*mandat impératif*», y son servidores administrativos del proceso de producción. La «totalidad» del pueblo no es más que una idea; la totalidad del proceso económico es una cosa real. Resulta imponente esa consecuencia espiritual de lo anti-espiritual con que en la pleamar del socialismo los jóvenes bolcheviques hicieron de la lucha en pro del pensamiento de signo

económico y tecnológico una lucha contra la idea, contra toda idea en general. Pues mientras siga subsistiendo un resto de idea, domina también la representación de que hay algo preexistente a la realidad dada de lo material, algo trascendente, y esto implica siempre una autoridad que viene de arriba. A un pensamiento que quiere extraer sus normas de la inmanencia de lo económico-tecnológico eso le parece como una intervención hecha desde fuera, una perturbación de esa máquina que se mueve por sí misma; y un hombre espiritual con instinto político que luche contra los políticos descubre enseguida, en el recurso a la idea, la reclamación de una representación y, con ello, la reclamación de la autoridad, una arrogancia que no se mantiene en la informidad proletaria ni en la masa compacta de una realidad «corpórea», en donde los hombres no necesitan ningún Gobierno y «las cosas se rigen por sí mismas».

Ante las consecuencias del pensamiento económico, tanto la forma política como la jurídica son algo secundario y perturbador, pero sólo cuando aparece la paradoja de que haya fanáticos de este pensamiento —cosa probablemente sólo posible en Rusia— se pone de relieve su enemistad contra la idea y contra todo intelecto que no siga las coordenadas de lo económico y de lo tecnológico. Desde una perspectiva sociológica, esto significa el instinto propio de la Revolución. La inteligencia y el racionalismo no son, de suyo, algo revolucionario, y probablemente esto no es otra cosa que un pensamiento técnico ajeno a todas las tradiciones sociales. La máquina no tiene tradición. Forma parte de las intuiciones sociológicas más ricas en consecuencias de Karl Marx el haber reconocido que la técnica es

realmente el principio revolucionario y que, a su lado, toda Revolución que tiene que ver con el derecho natural constituye una arcaica niñería. Una sociedad construida exclusivamente sobre una técnica progresista no sería, en consecuencia, más que una sociedad revolucionaria; pero se habría autodestruido enseguida, ella misma y su técnica. El pensamiento económico no es tan absolutamente radical y, pese a sus vinculaciones actuales con el mismo, puede mantener un cierto antagonismo con un tecnicismo absoluto. Pues en lo económico entran todavía determinados conceptos jurídicos como propiedad o contrato. Con todo, estos quedan reducidos a un mínimo, y, sobre todo, al ámbito del Derecho privado.

En este contexto sólo podemos apuntar la flagrante contradicción entre la finalidad de hacer de lo económico el principio social y, no obstante, seguir permaneciendo en el ámbito del Derecho privado, especialmente en el de la propiedad privada. Aquí es interesante destacar cómo la tendencia de lo económico hacia el Derecho privado significa una limitación de la conformación jurídica de las cosas. Se espera que la vida pública se rija por sí misma; debe estar dominada por la opinión pública de la gente, es decir, por gente privada; y la opinión pública debe estar dominada, a su vez, por una prensa asentada en la propiedad privada. Nada en este sistema es representativo, todo es cuestión privada. Considerada desde un punto de vista histórico, la «privatización» empieza en el ámbito de los fundamentos, en la religión. El primer derecho individual en el sentido del orden social burgués fue la libertad religiosa; en la evolución histórica de aquel catálogo de derechos a la libertad —libertad de creencia y conciencia, libertad

de asociación y asamblea, libertad de prensa, libertad de comercio e industria— la libertad religiosa constituye el origen y el principio. Pero póngase donde se ponga lo religioso, muestra en todos los sitios su efecto absorbente, absolutizador, y cuando lo religioso es lo privado lo privado es también, consecuentemente a la inversa, sacralizado como algo religioso. Estas dos cosas no pueden separarse la una de la otra. De modo que la propiedad privada es sagrada precisamente porque es cosa privada. Tal conexión, que hasta ahora apenas ha sido hecha consciente explica el desarrollo sociológico de la sociedad europea moderna. También en ella hay una religión, esto es, la religión de lo privado; sin ella el edificio de ese orden social se desmoronaría. El hecho de que la religión sea una cuestión privada da a lo privado una sanción religiosa; es más, la garantía, a prueba de todo riesgo, de la propiedad privada absoluta sólo existe, propiamente, donde la religión es una cuestión privada. Y eso se da también en todos los sitios. Cuando en el Programa de Erfurt de la socialdemocracia alemana aparece la frase, tan frecuentemente citada, de que la religión es una cuestión privada esto significa una interesante desviación de la socialdemocracia hacia el liberalismo. De ahí que en el teólogo de este Programa, Karl Kautsky, se pueda leer (en un escrito sobre la Iglesia católica y el cristianismo, de 1906) la corrección —tan sintomática en su inocua incidentalidad— de que la religión es, en propiedad, más que una cuestión privada, sólo una cosa del corazón.

A diferencia de la fundamentación liberal de la religión sobre lo privado, la conformación jurídica de la Iglesia católica se mueve en el ámbito del Derecho público. Eso forma parte incluso de su esencia represen-

tativa y le posibilita captar jurídicamente lo religioso en esa dimensión. Esta es la razón por la que un ilustre protestante, Rudolf Sohm, pudiera definir a la Iglesia católica como una entidad esencialmente jurídica, mientras que consideraba la religiosidad cristiana como algo esencialmente no jurídico. La impregnación de elementos jurídicos llega en ella, de hecho, muy lejos, y más de un comportamiento político del catolicismo aparentemente contradictorio y frecuentemente usado como reproche encuentra su explicación en las características formales, jurídicas, de la Iglesia. Hasta la jurisprudencia laica pone de manifiesto, en la realidad social, una cierta *complexio* de intereses y tendencias contrapuestos. Hay también en ella una peculiar mezcolanza en su capacidad para mantener tanto un conservadurismo tradicional como una resistencia revolucionaria en el campo del Derecho natural, de un modo similar a lo que pasa en el catolicismo. En todo movimiento revolucionario se puede constatar que éste ve a los juristas, los «teólogos del orden establecido», como a sus enemigos especiales y, al mismo tiempo, lo contrario: hay justamente juristas que están del lado de la Revolución y le suministran el *pathos* de un derecho que habría sido reprimido y humillado. A partir de su superioridad formal, la jurisprudencia puede muy bien adoptar, respecto a las cambiantes formas políticas, una actitud semejante a la del catolicismo, al comportarse positivamente ante distintas agrupaciones del poder, presuponiendo únicamente que responda a un mínimo de forma, que ahí «se haya producido un orden». Tan pronto como la nueva situación haga reconocer a una autoridad le suministra un suelo a la jurisprudencia, la base concreta necesaria para una sustancia formal.

Pero pese a todo ese parentesco en lo formal, el catolicismo va más allá, por representar, ciertamente, más y algo distinto a lo representado por la jurisprudencia laica, es decir, no sólo es representante de la idea de la justicia, sino incluso de la Persona misma de Cristo. Así es como llega a su reivindicación de poseer un poder y una dignidad peculiares. Puede tratar como un partido igual en derechos con el Estado, creando así un nuevo derecho, mientras que la jurisprudencia no es sino una mediación de un derecho ya en vigor. Dentro del Estado, la ley que el juez ha de aplicar le es transmitida por el conjunto de la nación; entre la idea de justicia y el caos individual encaja, en consecuencia, una norma más o menos estructurada. Un tribunal internacional que fuera independiente, es decir, no vinculado a instrucciones políticas, sino sólo a los principios del Derecho, estaría más cerca de la idea de justicia. Por su desprendimiento del Estado individual, se enfrentaría, a diferencia de un tribunal de ámbito estatal, incluso al Estado con la reivindicación de estar representando algo de forma independiente, de estar representando la idea de justicia independientemente del arbitrio y parecer de los Estados particulares. Su autoridad se basaría, por tanto, en la representación inmediata de esta idea de justicia, no en su delegación en los Estados particulares, incluso cuando haya sido constituido por un acuerdo de esos Estados. Tendría que aparecer, consecuentemente, como una instancia originaria y, por ello, también universal. Eso sería la expansión natural de una consecuencia lógica y, desde un punto de vista psicológico, el efecto de una autoridad originaria, fundada en una condición jurídica original. Probablemente sean comprensibles los reparos expresados por los defenso-

res del Derecho público de los Estados poderosos contra un tribunal de ese tipo. Dimanan, todos ellos, del concepto de la soberanía. El poder de decidir quién es el soberano vendría a significar una nueva soberanía, y un tribunal que tuviera tales atribuciones sería un Super-Estado y un Super-Soberano, que incluso podría crear un nuevo orden si, por ejemplo, fuera competente en decidir sobre el reconocimiento de un nuevo Estado. Tales pretensiones le estarían permitidas a una Sociedad de Naciones, no a un tribunal internacional. Pero con ello éste se convertiría en un sujeto autónomo, lo cual quiere decir que además de su función de administrar justicia, manejar una burocracia y cosas así —que acaso traigan consigo una independencia en su derecho patrimonial, con su propio presupuesto y otras exterioridades—, significa también algo por sí mismo. Su actividad no quedaría limitada a la aplicación de las normas jurídicas vigentes, como la de un tribunal que sea una autoridad funcionarial del Estado. También sería más que un juez que se limita a decidir en cuestiones penales, ya que en todos los conflictos fundamentales tendría su propio interés de autoafirmarse. Con lo cual cesaría de hacer resaltar exclusivamente la justicia —traducido al lenguaje político, el *statu quo*—. Si toma como base, como principio preponderante, una situación política continuamente cambiante habría de decidir, en virtud de su propio poder, cuál es o no es un nuevo orden y un nuevo Estado que pueda ser reconocido. Esto no es algo que se pueda derivar como una obviedad de la situación jurídica anteriormente vigente, pues la mayoría de los nuevos Estados han surgido contra la voluntad de quienes habían sido hasta entonces sus señores. Pero mediante ese factor de la propia afirmación quedaría esta-

blecida la posibilidad de un antagonismo entre el Derecho y la autoafirmación, y una instancia así estaría representando, además de a la idea de una justicia impersonal, a su propia y poderosa personalidad.

En la gran historia de la Iglesia romana aparece, asimismo, al lado del *ethos* de la justicia, el del propio poder. Un *ethos* que aparece acrecentado aún más con el de la gloria, el brillo y la dignidad. La Iglesia quiere ser la novia regia de Cristo, representando a un Cristo que gobierna, que domina, que vence. Su reivindicación de gloria y dignidad se fundamenta, en un sentido eminente, en el pensamiento de la representación. Ello alumbra la eterna oposición entre la justicia y el brillo glorioso. El antagonismo reside en algo común a todo lo humano, aunque haya cristianos devotos que ven frecuentemente ahí una forma de maldad especial. Que ella no considere a Cristo como un hombre privado ni al cristianismo como una cuestión igualmente privada y puramente interior —configurándolo como una Institución visible— sería la gran traición que se le reprocha a la Iglesia romana. Rudolf Sohm creyó reconocer el pecado original en lo jurídico; otros, de una forma más impresionante y más profunda, lo vieron plasmado en el deseo de dominación mundial. La Iglesia se convierte en ese imperialismo de vastedad ecuménica cuando alcanza su finalidad de traer la paz al mundo, pero un miedo hostil a las formas externas no ve en ello otra cosa que la victoria del diablo. El Gran Inquisidor de Dostoievski reconoce haber cedido con plena conciencia a las tentaciones de Satanás porque sabe que el ser humano es, por naturaleza, malo y bajo, un rebelde cobarde que necesita un señor, y porque únicamente el sacerdote romano se siente con ánimo de tomar sobre sus hombros toda la condena inherente a un

poder así. Dostoievski ha proyectado aquí, con gran violencia, en la Iglesia romana, su propio ateísmo potencial. Para su instinto, en el fondo anarquista —y éste es siempre ateo—, todo poder era algo malo e inhumano. En el marco de lo temporal, la tentación de lo malo que subyace en todo poder es, ciertamente, eterna, y solamente en Dios se ve superado enteramente el antagonismo entre el poder y la bondad; pero lo peor y más inhumano sería querer escapar a ese antagonismo rechazando todo poder terrenal. Un oscuro y ampliamente difundido sentimiento percibe la frialdad institucional del catolicismo como algo malo, considerando como el verdadero cristianismo el espacio informe de Dostoievski. Algo así es tan superficial como todo aquello que permanece atado al estado de ánimo y al sentimiento y que ni siquiera ve lo anticristiana que es la representación de que Cristo podría —a modo, por así decirlo, de experimento— volver a aparecer en medio de los hombres una o varias veces más, entre la época de su existencia terrena y su retorno glorioso el día del Juicio Final. Con una mayor concisión que Dostoievski y, sin embargo, con un horizonte mucho más vasto, el espíritu de un católico francés ha encontrado una imagen que engloba toda la tensión del citado antagonismo [entre el poder y la bondad] y, al mismo tiempo (mediante la formulación de una apelación dirigida contra la justicia de Dios), lleva, dialécticamente, a la justicia a su paroxismo, manteniendo en las formas del juicio de apelación la categoría jurídica; una escena inaudita del Juicio Final que Ernest Hello[3] tuvo la va-

[3] Ernest Hello (1828- 1885) escritor y filósofo francés. Primero estudió Derecho y, luego, Teología. Su pensamiento está inspirado por su ferviente fe católica y una devoción casi mística. El primer

lentía de describir: cuando se hace público el veredicto del Juez del mundo, un condenado, cubierto de crímenes, permanecerá en pie y, ante el espanto del universo, dirá al Juez: «*j'en appelle*». «Al oír tales palabras, las estrellas apagan su luz.» Conforme a la idea del Juicio Final, la sentencia allí pronunciada es, en cambio, definitiva y para siempre, «*effroyablement sans appel*». ¿A quién apelarás tú ante mi Juicio?, le pregunta el juez Jesucristo, y, con una terrible tranquilidad, el condenado contesta: «*J'en appelle de ta justice à ta gloire*».

En cada una de estas tres grandes formas de representación, la *complexio* de la vida contradictoria es configurada en la unidad de una representación de tipo personal. Cada una de las tres formas puede suscitar también, por tanto, una inquietud y una confusión especial, reavivando una vez más el sentimiento anti-romano. Todos los sectarios y heréticos no han querido ver hasta qué punto es, en su sentido más profundo, humano el pensamiento de representar *personalizando*. Por lo que cuando la Iglesia católica se encontró, en el siglo XVIII, con un enemigo que le contraponía justamente la idea de humanidad eso constituía un nuevo y peculiar tipo de lucha. El entusiasmo de ese enemigo encerraba una noble fogosidad. Pero cuando él mismo logró una importancia histórica no se libró de recaer en el destino de aquel antagonismo cuya visión despertara tantas energías contrarias a la Iglesia. Mientras la idea de humanidad conservó su fuerza originaria, los defensores de la misma se vieron también con ánimos de

---

libro de Hello, *Renan, l'Allemagne et l'Atheisme au XIX Siècle* (1858), era un rechazo de *Études d'histoire religieuse*, de Renan. También tradujo a diversos místicos. Su obra filosófica fundamental fue *L'homme* [N. del t.].

imponerla en magnitudes inhumanas. Los filósofos humanitarios del siglo XVIII predicaban un despotismo ilustrado y una dictadura de la razón. Son aristócratas plenamente conscientes de lo que son. Fundan su autoridad, sus sociedades secretas, sus vinculaciones estrictamente esotéricas en el hecho ser ellos mismos quienes representan la idea de humanidad. En este esoterismo, como en todo esoterismo, late una inhumana superioridad sobre los no iniciados, sobre el hombre medio y la común democracia de masas. ¿Quién tiene hoy día ánimo suficiente de sentir algo parecido? Resulta sumamente instructivo comprobar el destino que ha corrido un singular monumento alemán de ese gran espíritu humanitario como lo es *La flauta mágica* de Mozart. ¿Es actualmente otra cosa que una intimista e idílica música alemana, una precursora de la opereta vienesa? Ciertamente es también —todo el mundo lo asegura— un canto a la Ilustración, a la lucha del Sol contra la noche, de la luz contra las tinieblas. Hasta aquí todo estaría, como es natural, perfectamente en orden, incluso para la sensibilidad de una época democrática. Más cuestionable podría ya ser el hecho de que la reina de la noche contra la que lucha el sacerdote de la masonería sea, en un sentido especial, la madre. Al fin y al cabo: qué autoconciencia viril y qué autocerteza autoritaria —terrible para un hombre del siglo XIX y del siglo XX— es la que domina en estos sacerdotes masones, qué diabólica ironía frente al hombre medio, al padre de familia Papageno, atento a la satisfacción de sus necesidades económicas, al cual se despacha cumpliendo sus deseos y satisfaciendo sus necesidades. Para el que se tome la molestia de verla bajo un aspecto más amplio, bajo el aspecto de la historia de las ideas, no habría nada tan horrible como esta amada ópera. Habría que compa-

rarla con *La tempestad* de Shakespeare y constatar cómo Próspero se ha convertido en un sacerdote de la masonería y Calibán en un Papageno. El siglo XVIII se atrevía aún a tener un grado tan alto de autoseguridad y ese concepto aristocrático de lo secreto. En una sociedad sin ánimo ya para esto, no habrá nada «arcano», ninguna jerarquía, ninguna diplomacia secreta y, en resumidas cuentas, ninguna política, pues lo «arcano» forma parte de toda gran política. Todo se representará abiertamente, no entre bastidores (ante un patio de butacas de Papagenos). ¿Se podrán mantener aún secretos de negocios y de empresas? Este tipo de secretos parece hallar una comprensión especial en el pensamiento técnico-económico, y en esto podría residir el comienzo de un nuevo e incontrolado poder. De momento, se sigue persistiendo íntegramente en lo económico, con la menor representatividad posible, y únicamente a los comités de empresa proletarios se les ha pasado por la cabeza rebelarse contra tales secretos de orden económico. No se oirá hablar de otra cosa que de humanidad, no viendo, por ello, que también la idea de humanidad, tan pronto como se hace real, está sujeta a la dialéctica propia de toda realización y que, hecha inhumana, tiene que dejar de no ser otra cosa que humana.

La Iglesia católica no tiene hoy día en Europa ningún enemigo que se le oponga abiertamente con tal entusiasmo como aquel espíritu del siglo XVIII. El pacifismo humanitario no es capaz de una enemistad, porque su ideal desaparece en la justicia y en la paz; para muchos, si bien no para los mejores pacifistas, no se trata además sino del cálculo plausible de que, la mayoría de las veces, la guerra significa un mal negocio, o del sentimiento racionalista, incapaz de ser calmado, de que en la guerra se desperdicia tanta energía y tanto mate-

rial. La Sociedad de Naciones, tal como existe hoy día, puede ser una institución útil, pero no aparece como adversaria de la Iglesia universal ni, en absoluto, como el líder ideal de la humanidad. El último enemigo europeo de la Iglesia fue la masonería. Yo no puedo saber si en ella vive aún el fuego de su época heroica. Lo cierto es que las pretensiones ideales que la masonería pueda aún tener serían tan indiferentes para un pensamiento consecuentemente económico como el catolicismo o la Sociedad de Naciones. Para un pensamiento así, todo eso no son más que sombras: una quizás una sombra del futuro, el catolicismo quizás una sombra del pasado, y —como alguien lo ha dicho realmente— es completamente fútil si una sombra tiende o no la mano a otra sombra, o bien si luchan entre sí. La humanidad es una idea tan abstracta que, a su lado, el catolicismo conserva aún la apariencia de algo comprensible, dado que éste, al menos, puede ser de interés para el consumo estético. De nuevo, por tercera vez, el *realismo* del pensamiento económico de los capitalistas está aquí muy cerca de la mentalidad de un comunismo radical. Si se deja al mecanismo de lo económico y de lo técnico en manos de sus propias leyes inmanentes, ni las personas ni las cosas tienen necesidad de un «Gobierno». Si con estas argumentaciones se rechaza toda autoridad política, entonces Bakunin, el anarquista más grande del siglo XIX, le parece a uno un ingenuo *Berserker*[4], que, en la lucha contra la idea y el espíritu, se adelanta a generaciones a fin de desembarazar el camino

[4] Guerrero frenético y furioso de las Sagas escandinavas. El término ha dado lugar, en inglés, al adjetivo *berserk*, cuyo significado es, justamente, furioso, enloquecido [N. del t.].

de todos los obstáculos de orden metafísico e ideológico, arremetiendo, con una furia escita, contra la religión y la política, la teología y la jurisprudencia.

Su duelo con el italiano Mazzini es como la avanzadilla simbólica de una ingente revolución de la historia universal, de una magnitud mayor que los movimientos migratorios de los pueblos (*Völkerwanderung*). A los ojos de Bakunin, la creencia en Dios del masón Mazzini era, como toda fe en Dios, únicamente una prueba de esclavitud y la causa genuina de todo mal, de toda autoridad estatal y política; se trataría de un centralismo metafísico. Marx y Engels también eran ateos; no obstante, en ellos seguían operando, como último criterio, los antagonismos culturales. La insuperable antipatía que bullía en estos dos alemanes occidentales contra el alemán oriental Lasalle era más que una manía inapreciable. Que su odio contra el ruso Bakunin surgía de las capas más profundas de su instinto lo evidenció la lucha encarnizada protagonizada por ambos en el seno de la Primera Internacional. Y al revés: todas las fibras del anarquista ruso se sublevaban contra el «judío alemán» (originario, sin embargo, de Tréveris [reivindicada por Francia y a la que perteneció, de hecho, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, como capital de la comarca del Sarre]) y contra Engels. Lo que no paraba de irritar al anarquista era su intelectualismo. Tenían exceso de «ideas», demasiado «cerebro». La palabra «*cervelle*» sólo la puede pronunciar Bakunin acompañándola con una rabiosa rechifla; detrás de ella barrunta, con razón, la reivindicación de autoridad, de disciplina, de jerarquía. Todo tipo de cerebralismo es, para él, un enemigo de la vida. Su inquebrantable instinto bárbaro ha puesto de relieve aquí, con una gran seguridad, un

concepto aparentemente incidental, pero, en realidad, decisivo, al que los revolucionarios alemanes, cuando crearon la combativa clase del «proletariado», estigmatizaron con un *pathos* curiosamente moral, como el concepto del «lumpenproletariado». Este calificativo (*à la fois méprisant et pittoresque*) puede hacerse valer como un verdadero síntoma, al estar inextinguiblemente cargado de toda clase de valoraciones. Pues desde todos los lados del entramado social se mantienen relaciones con esa curiosa mezcolanza constituida por el «lumpenproletariado»: éste es, ciertamente, un «proletariado», pero también forman parte de él el bohemio de la era burguesa, el mendigo cristiano y todos los humillados y ofendidos de la tierra. Y en cualquier Revolución o rebelión ha desempeñado un papel poco explicitado, pero esencial. En los últimos años ha habido escritores bolcheviques que, reiteradas veces, le han concedido los honores de la rehabilitación. Ahora bien, cuando Marx y Engels estaban atentos a diferenciar a su auténtico proletariado de esta chusma «podrida» no hacían sino revelar con qué fuerza seguían operando todavía en ellos ideas culturales propias de la moral tradicional de Europa Occidental. Quieren otorgar a su proletariado una dignidad social, cosa que sólo es posible con ayuda de conceptos de índole moral. En este punto, Bakunin tuvo la fabulosa valentía de ver precisamente en el lumpenproletariado el soporte de las cosas que estaban por venir, de apoyarse justamente en esa «*canaille*». Qué retórica fulminante la suya: «Yo considero como la flor del proletariado precisamente a la gran masa, a los millones de gente incivilizada, de desheredados, de miserables y analfabetos que el señor Engels y el señor Marx quisieran someter al dominio

paternal de un Gobierno fuerte. Yo considero como la flor del proletariado precisamente a esa eterna carne de cañón de los Gobiernos, a esa inmensa canalla que casi se sigue manteniendo intacta respecto a la civilización burguesa y lleva en sus entrañas, en sus pasiones e instintos, todos los gérmenes del socialismo del futuro.» En ningún lado se ha mostrado de una forma tan potente como en este pasaje la antítesis definitiva de la cultura, donde se hace patente la escenografía de lo que es esencialmente actual y donde se puede reconocer de qué lado está, hoy día, el catolicismo como potencia política que a todo sobrevive.

Desde el siglo XIX hay en Europa dos grandes masas que se contraponen, como algo que les es ajeno, a la tradición europeo-occidental y a su cultura, dos grandes corrientes que chocan contra sus diques: la combativa clase proletaria de las grandes ciudades y el *rusismo*, que se desvía de Europa. Vistas desde la cultura tradicional de Europa Occidental, ambas son bárbaras, y allí donde tienen una fuerza autoconsciente incluso ellas mismas se denominan, con orgullo, bárbaras. El hecho de que ambas hayan coincidido en suelo ruso, en la República de los Soviets, encierra una profunda verdad en la historia de las ideas. Ese vínculo no es una casualidad de la historia universal, por muy dispares e incluso opuestos que sean estos dos elementos, el *rusismo* y el obrerismo industrial de las grandes ciudades; por ello, ese acontecimiento seguirá siendo inexplicable para todas las construcciones hasta ahora hechas por el marxismo y según las líneas de su propia teoría. Yo sé que en el odio ruso contra la cultura de cuño europeo-occidental puede subyacer más cristianismo que en el liberalismo y en el marxismo alemán, o que los

grandes católicos consideraban al liberalismo un enemigo peor que al socialismo abiertamente ateo, y también, finalmente, que acaso en lo informe podría encerrarse, potencialmente, fuerza suficiente para generar una nueva forma, configuradora incluso de la era técnico-económica. *Sub specie* de su duración, que ha sobrevivido a todo, la Iglesia católica no necesita aquí tomar una decisión, pues también ahora ella será la *complexio oppositorum.* Es la heredera. Pero, no obstante, hay una decisión inevitable, la decisión del día, de la situación actual y de cada generación en particular. Y aquí la Iglesia tendrá que estar, de hecho, aunque no pueda declararse a favor de ninguna de las partes beligerantes, del lado de alguna de ellas, como estuvo, por ejemplo, en la primera mitad del siglo XIX, del lado de la contrarrevolución. Y en este punto yo creo que en aquella avanzadilla protagonizada por Bakunin, la Iglesia católica y el concepto católico de humanidad estuvieron del lado de la idea y de la civilización europeo-occidental, más cerca en el caso de Mazzini que en el socialismo ateo del anarquista ruso.